

**Piotr Augustyniak**

## Anamnezą poza metafizykę duszy. Transcendentalny sens teorii idei w *Fedonie* Platona

1. Drugi tzw. dowód na nieśmiertelność, opisany w *Fedonie* (72e-77a), oparty jest o ów niezwyklej koncept Platona, jakim jest anamneza. Pomysł, by rozważyć ten „dowód” podsuwa Kebes. Idea pochodzi jednak do Sokratesa. Kebes powiada do niego, że przywołuje to, co ... *ty tak często wypowiadasz* (72e).<sup>1</sup> Choć we współczesnej literaturze poświęconej Platonowi kwestia anamneza jest bardzo często dyskutowana, jest to wciąż jedna z jego myśli najbardziej zagadkowych. W artykule tym chciałbym zastanowić się nad tym, co to znaczy, że anamneza jest przypomnieniem wiedzy *sprzed urodzenia* (dosłownie pozyskanej *przed narodzeniem* [πρὶν γενέσθαι wzg. πρὸ τοῦ γενέσθαι] – 75c) człowieka? W szczególności interesować mnie będzie, jaki status ma owo „przed”? Oraz to, jaką ontologiczną strukturę ma dusza i jakiego rodzaju nieśmiertelność mogłaby jej przysługiwać, jeśli w tym „przed” uczestniczy?

Rozważając te kwestie zależy mi przede wszystkim na tym, aby spopularyzować i przekroczyć proste wyobrażenia, które bardzo subtelna i posiadająca ogromny intelektualny potencjał myśl Platona sprowadzają do banału, którym jest wizja indywidualnego życia przed życiem. Platon poniekąd do utrwalenia takiej naiwnie uproszczonej wykładni preegzystencji sam się przyczynił. W szczególności, mit o zapręgu duszy z *Fajdrosa* (246a-249d) wydaje się rzeczywiście potwierdzać taką wykładnię.<sup>2</sup> W artykule niniejszym zamierzam jednak wy-

<sup>1</sup> Zagadnienie anamnezy pojawia się w dziele Platona po raz pierwszy w *Meno* (81a i dalej). Za podstawę niniejszych rozważań przyjmuję edycję Burneta (*Platonis Opera*, t. I-VI, Oxford UP 1901-1907). W tekście posługuję się tłumaczeniem Witwickiego, kolacją z oryginałem.

<sup>2</sup> Czy jednak w micie z *Fajdrosa* rzeczywiście chodzi o losy duszy w preegzystencji? Niekoniecznie. Dorter, jak sądzę przekonująco, dowodzi, że mit ten tylko po-

kazać, że rozważanie koncepcji anamnezy w *Fedonie* prowadzi do zupełnie innych wniosków, wykluczających, by dusza jako indywidualne „ja” żyła i poznawała przed naszym narodzeniem w ciele. A w konsekwencji, by jako *indywidualna istota* była nieśmiertelna. A nawet, by jako indywiduum (jeśli tylko uwolniona jest od zmysłów) zdolna była do poznania tego, co radykalnie nie-jednostkowe, co Platon nazywa „ideami”.

Innymi słowy, sędzę, że nieporozumieniem jest traktowanie Platonskich przemyśleń na temat duszy jako pierwszego w dziejach traktat z zakresu metafizyki duszy. Nie chodzi tu bowiem o rozważanie istoty człowieka, rozumianej jako nieśmiertelna, duchowa, indywidualna substancja.<sup>3</sup> Nawet jeśli dzieło Platona, na co wiele wskazuje, jest cezurą, wyznaczającą pojawienie się tego paradygmatu myślenia o człowieku, ma to swoje źródło w powierzchownym, prowadzącym do dezinterpretacji, rozumieniu jego myśli. Bez wątpienia metafizyka duszy jest wyraźnie obecną w myśli Platona możliwością, z którą Platon zмага się jednak niczym z groźną „pokusą”. Co więcej, ze zmagania tego wychodzi obronną ręką, pokusę tę stanowczo przewyciężając.

2. Podstawową trudnością w interpretacji *Fedona* jest to, że rozmowa, która się w nim toczy, dotyczy tego, czy dusza jest nieśmiertelna. Nie zaś: *jak* (w jakim sensie) miałaby być taka. W rozmowie tej nie pojawia się nawet pytanie: co to jest dusza? Zaistniała w ten sposób sytuacja jest niezwykle niebezpieczna. Łatwo może bowiem zapano-

zornie umiejscowiony jest w preegzystencji, bowiem zaprzęg posiada nie tylko to, co zdaniem Platona może preegzystować, czyli duszę rozumną (woźnica), ale również nieoddzielną od ciała władzę pożądawczą i gniewliwą (rumaki). A skoro tak, to chociaż wedle samego mitu opisane w nim wydarzenia dzieją się przed wejściem duszy w ciało, musi być to obraz nie duszy preegzystującej ale już wcielonej (Por. K. Dorter, „Equality, Recollection, and Purification”, *Phronesis* 17 (1972), s. 215 nn).

<sup>3</sup> Za przykład stanowiska, wedle którego „dowód z anamnezy” prowadzi do wniosku, że dusza sama w sobie (czyli również przed narodzeniem a w konsekwencji i po śmierci) to metafizyczna substancja człowieka, może posłużyć klasyczna interpretacja R. Hackforth’a, wedle którego Platon dowodzi tu, iż *the soul exists as a substantial unity before joining the body*, co, dzięki pomocniczemu odwołaniu się do pierwszego argumentu z *antapodosis*, pozwala Platonowi dojść do wniosku, że egzystuje ona w ten sposób również po opuszczeniu ciała, a więc że w ogóle jest *an undissipated substantial unity* (R. Hackforth, „Ἀνταπόδοσις and ἀναμνησις? in the *Phaedo*”, *The Classical Review* 39 (1925)1/2, s. 12).

wać wrażenie, że skoro wszyscy używamy terminu „dusza” to wszyscy wiemy, co on oznacza i że wszyscy rozumiemy ją w taki sam sposób. Narzuca się wtedy jej „zdroworozsądkowa”, protometafizyczna (reprezentowana przez Simiasza i Kebesa) wykładnia jako indywidualnej substancji (istoty) człowieka.<sup>4</sup> Sądzę, że strategia Sokratesa w *Fe-donie*, w szczególności w naszym „argumencie”, polega na tym, aby wykorzystać interesującą wszystkich rozmowę na temat tego, czy dusza jest nieśmiertelna, do podważenia jej metafizycznego ujęcia i postawienia bardziej fundamentalnego pytania o to, czym dusza „w ogóle” jest? Dopiero bowiem odpowiedź na to pytanie umożliwia poważne i rzetelne postawienie problemu jej nieśmiertelności.

W dialogu pojawia się hipoteza, że nieśmiertelność duszy (a dokładnie jej istotny składnik, czyli preegzystencja) wynika z Sokratesowej nauki o anamnezie, czyli z tego, że *nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie* (72e). Cały ten wywód, który na prośbę Simiasza zostanie potem rozwinięty przez Sokratesa, Kebes streszcza już na wstępie: *wedle tego, koniecznie, chyba, musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie* [ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ] *wyuczyć tego, co sobie teraz przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przyszała. Tak że i z tego punktu widzenia dusza wydaje się czymś nieśmiertelnym* [ἀθάνατον] (72e). Już w tym krótkim streszczeniu wychodzi na jaw cała – zarazem – siła „dowodu”, jak i jego nieprzewidywal-

<sup>4</sup> Trzeba zaznaczyć, że związek „zdrowego rozsądku” z metafizycznym rozumieniem duszy jako indywidualnej substancji nie jest czymś ponadczasowym, ale jest „dziejowo” uwarunkowany. Dla przykładu E.A. Havelock (*Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: WUW 2007) twierdzi, że rozumienie człowieka jak substancjalnego indywiduum, zdolnego do autonomicznego działania i myślenia, pojawiło się w zbiorowej świadomości (a więc w obszarze „zdrowego rozsądku”) dopiero w czasach Sokratesa i Platona i wiązało się z odejściem od tzw. *kultury oralnej*. Wymagała ona bowiem od człowieka całkowitego, emocjonalnego i intelektualnego utożsamienia się z przekazywaną ustnie tradycją, co zasadniczo klócił się z autonomią indywidualnej „podmiotowości” (ibid., s. 233 nn). Jakkolwiek pozostawiona przez Havelocka interpretacja wnosi dużo światła w rozumienie przełomowych przemian w kulturze greckiego antyku, to jednak jego wykładnia myśli Platona jest chybiona. Havelock nie ma racji twierdząc, że zamiarem Platona było ugruntowanie i przypieczętowanie nowego ujęcia człowieka jako „indywidualnego podmiotu”, a więc też ostateczne potwierdzenie odejścia od kultury oralnej na rzecz kultury pisma. Sądzę i staram się to tu wykazać, że w Platońskiej koncepcji duszy zawiera się zarówno pierwsza pełna artykulacja owego nowego rozumienia człowieka, jak i jego fundamentalna krytyka i próba przewyżczenia.

na słabość. Streszczenie to kończy się wnioskiem, że dusza musiała istnieć jako żyjące i poznające indywiduum (a więc bez wątplenia jako metafizyczna substancja) przed narodzeniem (ukonstytuowaniem się) człowieka jako „złożenia” duszy i ciała. Ciało (życie w ciele) byłoby więc tylko wtórnym i niekoniecznym dodatkiem do owego, wyjątkowego na skalę całej *physis*, ludzkiego jestestwa. Człowiek byłby bowiem w swej istocie meta-fizyczny, tj. już zawsze umieszczone w nieśmiertelnych zaświatach poza światem *physis*, którego zasadą jest życie, toczące się w rytm narodzin i śmierci. Ta metafizyczna substancja (istota) człowieka tylko przelotnie gościłaby w domostwie *physis*, wszelako o tyle byłaby wciąż *physis*owa, że zachowywałaby jej podstawowy „atrybut” – konkretność *vel* jednostkowość.

Niestety, ten sposób odczytania przez Kebesa sensu nauki o anamnezie tylko na krótką metę pozwala mu na satysfakcjonującą pewność własnej nieśmiertelności. Przed metafizycznym myśleniem, które próbuje się na tej drodze ugruntować, piętrzą się dalsze trudności i problemy. Okazuje się, że Simiasz i Kebes, przekonani już rzekomo dzięki Sokratesowej koncepcji anamnezy, że dusza istnieje przed narodzeniem, co wzmocnione pierwszym tzw. „cyklicznym argumentem” miało dać pewność nieśmiertelnego życia po życiu,<sup>5</sup> toną nadal w tych samych wątpliwościach. Simiasz:

Czy jednak i po naszej śmierci jeszcze będzie istniała, tego nawet i ja nie mam wrażenia, żebyśmy dowiedli; jeszcze zostaje nie obalone to, co przed chwilą Kebes mówił, to pospolite: kto wie, czy aby ze śmiercią człowieka dusza się nie rozprasza i czy to dla niej nie jest koniec istnienia. Bo cóż stoi na przeszkodzie temu, żeby powstawała i zbierała się skądeśtaminąd, i istniała przed wejściem w ciało ludzkie, ale skoro raz wejdzie i wyjdzie z niego, wtedy już koniec jej i zatrata (77b)?<sup>6</sup>

3. Skoro dla metafizycznego myślenia cały „argument z anamnezy” kończy się tego rodzaju fundamentalną wątpliwością, która zasadniczo podważa skuteczność tej argumentacji jako drogi, wiodącej poprzez ukazanie substancjalnej preegzystencji duszy do uzasadnienia jej pełnej metafizycznej nieśmiertelności, czyli indywidualnego życia po życiu, dlatego spróbujmy uważniej przyjrzeć się samemu wywodowi Sokratesa. Czy zmierza on rzeczywiście w kierunku upragnionym

<sup>5</sup> Por. R. Hackforth, „Ἀναπόδοσις ...”, op. cit.

<sup>6</sup> Obawa ta powróci jeszcze raz w wypowiedzi Kebesa (86a-88b).

przez metafizycznie nastawionych Simiasza i Kebesa?<sup>7</sup> Sokrates rozpoczyna rozpatrywanie tej kwestii od ogólnych uwag dotyczących potocznego znaczenia „przypominania sobie”.

Po pierwsze, *jeśli sobie ktoś coś przypomnieć potrafi, to musiał przedtem to kiedyś wiedzieć*.

Po drugie, przypomnienie ma miejsce, *jeżeli ktoś najpierw coś zobaczy albo usłyszy lub inne jakieś od tego wrażenie zmysłowe odbierze i nie tylko to pozna, ale i coś innego mu na myśl przyjdzie, co nie jest przedmiotem tej samej wiedzy, tylko innej* (73c-d). A więc zachodzi ono, gdy ktoś, postrzegając coś, jednocześnie nabywa wiedzę, która z owego postrzeżenia nijak nie może pochodzić.

Po trzecie, źródłem przypomnienia może być zarówno to, co niepodobne, jak i podobne do tego, co przypominane. Jeśli źródłem tym jest to, co podobne, to dzięki przypomnieniu człowiek uświadamia sobie również różnicę między przypominanym i przypominającym: *człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czy to coś odbiega nieco pod względem podobieństwa, czy nie – od tego, co się nam przypomniało* (74a).

To zupełnie zdroworozsądkowe, potoczne znaczenie „przypomnienia” – przykład Platona: kiedy zakochany zobaczy lirę ukochanego, to *...w myśli mu staje postać chłopca, do którego lira należy* (73d)<sup>8</sup> – zo-

<sup>7</sup> Th. Ebert (*Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainz-Stuttgart 1994) zwraca uwagę, że cały, prowadzony przez Sokratesa wywód tej części *Fedona* naszpikowany jest różnego rodzaju błędami w rozumowaniu. Ebert wytrwale je analizuje, dochodząc do wniosku, że ich popełnienie nie mogło być niezamierzone przez Platona – wytrawnego dialektyka. Ebert wysnuwa stąd wniosek, że jego celem nie było tu dowodzenie anamnezy i preegzystencji duszy (ibid., s. 79). Teza ta wydaje mi się zasadniczo słuszna, aczkolwiek sformułowałbym ją nieco inaczej: Platon zmierza do takiego ujęcia anamnezy, która prowadziłaby do innego rozumienia duszy, a więc też jej nieśmiertelności, niż rozumienie metafizyczne, czyli to, które jest warunkiem możliwości mówienia o indywidualnej preegzystencji. Stąd też błędy i luki w rozumowaniu, które muszą powstać, gdy z rozumowania zmierzającego w zupełnie innym kierunku próbuje się wysnuć metafizyczne wnioski. Jeśli więc Platon rzeczywiście owe błędy i luki z rozmysłem dopuszcza, robi to po to, aby zrelatywizować w rozmówcy (czytelniku) jego metafizyczną perspektywę.

<sup>8</sup> Legutko w swoim komentarzu zwraca uwagę, że drugi wymieniony powyżej element przypominania sobie wcale nie jest zgodny z podstawowym znaczeniem „przypomnienia”, którym się posługujemy na co dzień. W szczególności zarówno przywołany przeze mnie przykład jak i inne przykłady podane przez Platona wcale nie prowadzą od jednego rodzaju wiedzy do innego. Obie rzeczy wszak, przypominająca i przypominana, są obiektami zmysłowego poznania (zmysłowej wiedzy). (por. Platon, *Fedon*, przekład, wstęp i komentarz R. Legutko, Kraków: Znak 1995,

staje teraz zaadaptowane do poznania *stricte* filozoficznego, dotyczącego „tego, co ogólne”. *Bo przecież nie mówimy w tej chwili jedynie tylko o równości, ale równie dobrze o tym, co piękne samo w sobie i co dobre samo w sobie i sprawiedliwe, i zbożne i, jak mówią, o wszystkim, co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: „jest czymś”, zarówno w pytaniach, gdy pytamy, jak i w odpowiedziach, gdy odpowiadamy* (75c-d). Spróbujmy, chcąc zrozumieć, o jakiego rodzaju „przedmioty” poznania chodzi tu Platonowi, abstrahować od ich, gotowej już i głęboko wszczepionej w kulturę Zachodu, interpretacji, którą znamy pod nazwą „platońskiej teorii idei”.<sup>9</sup> Otóż, wedle Platona ilekroć używamy pojęć ogólnych, takich jak „równość”, czy „piękno”, odnosimy się *sensu stricte* do „przedmiotów”, spośród których orzec możemy o każdym, iż *jest czymś*<sup>10</sup> [ἀντὸ ὅ ἐστι], czy jak przekłada precyzyjnie na niemiecki Schleiermacher, że jest *tym samym*, *czym jest* [*dies selbst, was es ist*]. Pojęć ogólnych bowiem, np. pojęcia „piękno”, nie sposób orzec w sposób adekwatny o czymś skończonym i zmiennym. To co się bowiem zmienia, jeśli nawet może być nazwane „pięknym”, to przecież nie jest takie bezwarunkowo, ale tylko w relacji „podobieństwa” do tego, co nosi w sobie termin „piękno”, czyli do znaczenia piękna samego. To, co „piękne” może się bowiem tak zmienić, że już wcale takim nie będzie, lub będzie takim w innej mierze. Ogólne pojęcia, takie jak „piękno”, mogą więc w sposób właściwy oznaczać tylko to, co zachowywałoby bezwzględną tożsamość z sobą, a więc byłoby w konsekwencji niezmiennie („piękne” samo w sobie). Tego rodzaju „przedmioty” byłyby więc czymś, co nie staje się, ale jest; jest prawdziwie (w pełnym tego słowa

s. 109 nn). Moim zdaniem, ujawnia się tu, że Platon podstawowe znaczenie „przypominania sobie” traktuje tylko jako punkt wyjścia, zamierzając pojęcie owo zaadaptować do zupełnie czego innego. Mianowicie, do wykładni „transcendentalnego” mechanizmu nabywania wiedzy o właściwych desygnatach pojęć ogólnych.

<sup>9</sup> *Fedon* jest dialogiem, w którym Platon wedle powszechnego przekonania wprowadza i wykłada tzw. teorię idei. Myślę, że nie ma potrzeby w tym miejscu rozważać, jaki dokładnie sens ma owa teoria. Dla potrzeb niniejszych rozważań wystarczy jeśli *nie założymy z góry*, iż teoria ta wiąże się z koncepcją „dwu światów”. Tego, kto miałby opory związane ze spełnieniem tego warunku odsyłam do rozważań Th. Eberta (*Sokrates als Pythagoreer...*, op. cit.), który przekonująco wykazał, że rozważania podjęte przez Platona w tzw. dowodzie z anamnezy z tradycyjnie wiązaną z teorią „dwu światów” koncepcją wzoru i odbicia nie mają nic wspólnego. (Ibid., s. 58, gdzie Ebert formułuje ów wniosek, oraz poprzedzające go na wcześniejszych stronach analizy).

<sup>10</sup> Legutko przekłada tak samo jak Witwicki.

znaczeniu) będące. Innymi słowy, jeśli czemukolwiek można by przypisać we właściwym sensie znaczenie ogólnego pojęcia, to tylko takim właśnie „przedmiotom”, które byłyby czymś ponadindywidualnym, niemieszczącym się w obrębie *physis*, czyli w sferze konkretnego, skończonego istnienia, które nas otacza i do którego jako egzystujące jednostki sami przynależymy.

Zdaniem Platona, posiadanie tego rodzaju pojęć zmusza nas do przyjęcia owych, jak dotąd czysto hipotetycznych „przedmiotów ogólnych”. Wszelako Platon nie rozstrzyga z góry o ich sposobie bycia. W szczególności nie zakłada on, że jako bezwzględnie tożsame istnieją one w jakiejś transcendentnej wobec *physis* sferze „bytu prawdziwego”, co zakłada interpretacyjna hipoteza „dwu światów”.

Co więcej, Platon jest przekonany, że należy przyjąć owe „ogólne przedmioty” nie jedynie dlatego, że posiadamy pojęcia ogólne, ale przede wszystkim dlatego, że je rozumiemy, że używamy ich ze zrozumieniem. A to, że rozumiemy je, np. pojęcie „równości”, pokazuje się w tym, że jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę, że dwie, zmienne, skończone rzeczy „są równe”, lub że coś jest „piękne” *etc.* Rozumienie znaczenia tych pojęć umożliwia to, że jesteśmy w stanie sobie uprzytomnić, że czemuś, co nie jest pięknem samym w sobie lub równością samą, pojęcia „piękna” i „równości” jednak jakoś przysługują.<sup>11</sup> Rozumienie pojęć ogólnych czyli wiedza dotycząca ich znaczenia nie mogą być zatem wydobyte z owych zmiennych rzeczy, o których się je (wtórnie) orzeka, ponieważ orzekanie to jest możliwe tylko o tyle, o ile pojęciami tymi już z góry się ze zrozumieniem się posługujemy. I tak np., wiedza o tym, co oznacza „równość” nie jest tożsama z wiedzą, że coś (konkretnego) jest równe czemuś innemu. Ta ostatnia bowiem jest możliwa tylko na gruncie rozumienia „równości”, a więc zakłada już wiedzę o jej znaczeniu. W jaki sposób jednak i w jakim sensie fakt owej wiedzy (rozumienia znaczenia) zmusza do przyjęcia czegoś, do czego owo rozumiane znaczenie by się w sposób właściwy odnosiło, czyli owej domniemanej równości samej i innych „przedmiotów ogólnych”?

Otóż, rozumienie znaczenia, jeśli nie pochodzi z doświadczenia konkretnych rzeczy, ale jest im tylko „dostawiane” w procesie ich poznawania, musi być już uprzednie wobec całej percepcji człowieka,

<sup>11</sup> Nawiasem mówiąc, Platon rozpatruje w tym miejscu *Fedona* tylko kwestię równości, uznając jej status za reprezentatywny dla pozostałych „ogólnych przedmiotów”.



muszą więc być „wrodzone”. Skoro bowiem trzeba owo znaczenie założyć jako „uprzednie” wobec zmysłowych percepcji i wobec przypisywania owym percepcjom określeń, znaczenia te nie mogą być czymś przez poznającego człowieka pozyskanym („skonstruowanym”) w obcowaniu ze światem, ale czymś uprzedzającym wszelką percepcję, a więc „już zawsze” człowiekowi danym. Ich „uprzednie” wobec wszelkiej percepcji i „wrodzone” posiadanie wcale jednak nie tłumaczy ich pochodzenia. Przeciwnie, stajemy przed ekstremalnie tajemniczym pytaniem, w jaki sposób człowiek, którego istnienie jest generowane w obrębie *physis*, a więc w obrębie tego, co jest skończonym i zmiennym istnieniem, może się z wiedzą o tych znaczeniach narodzić? Człowiek jako skończone istnienie przecież właśnie nie może „po prostu się z nią narodzić”. Takie stwierdzenie zupełnie nic nie tłumaczy, jest jedynie konstatacją owego paradoksu. Otóż, zdaniem Platona, jedynym sposobem uporania się z nim jest przyjęcie, że znaczenia te musiały zostać wydobyte z czegoś innego, czego percepcja zmysłowa nie obejmuje, a więc właśnie z owych idealnych „przedmiotów”, których znaczenia musiały w jakiś tajemniczy, „przedustawny” sposób „odcisnąć” się w człowieku, sprawiając, że rozumiemy ogólne pojęcia. Dlatego właśnie rozumienie „równości” (wiedza o jej znaczeniu) domaga się przyjęcie równości samej i analogicznie w przypadku innych pojęć ogólnych. Podkreślam raz jeszcze, samo przyjęcie owych „przedmiotów” nie przesądza jednak o ich sposobie bycia (a więc w szczególności o ich „istnieniu”), a więc o ich relacji do poznającego człowieka (do myślenia) oraz do konkretności świata *physis*. W tym momencie można równie dobrze założyć, że są to jakieś transcendentne, pozaświatowe byty, których znaczenie wtórnie „odciska się” w ludzkim intelekcie w konstytutywnym dla jego zaistnienia akcie, jak i „czyste” transcendentne znaczenia, które same są swoimi desygnatami, przynależąc „li tylko” do transcendentnej, intelektualnej struktury poznania, której egzemplifikacją jest intelekt człowieka. Aby przybliżyć się do zrozumienia ich sposobu bycia, a więc też sposobu ich „obecności” w człowieku konieczne jest bliższe przyjrzenie się tej strukturze tak, jak jest ona opisana w tekście *Fedona*.

4. Platon, wbrew szeroko rozpowszechnionemu przekonaniu na jego temat, zdawał sobie sprawę i dał temu wyraz w omawianym przez nas fragmencie *Fedona*, że do pozyskiwania wiedzy służą człowiekowi zmysły, że są one w tym procesie niezbędne. Człowiek bez nich nie ma



możliwości poznania czegokolwiek, do tego stopnia, że wydaje się to dotyczyć również „przedmiotów ogólnych”.<sup>12</sup> Jest w ten sposób dlatego, że byt nasz ma charakter cielesny, a więc jedynie przy pomocy zmysłów możemy kontaktować się z tym, co na zewnątrz nas. Czy nie wynika stąd nieuchronnie, że również wiedza o znaczeniu „równości” i każdego innego ogólnego pojęcia musi być zapośredniczona przez zmysły? ...*nie skądinąd taka myśl poszła ani powstać mogła, jak tylko z zobaczenia lub dotknięcia, lub innego jakiegoś wrażenia zmysłowego* (75a). Oczywiście zmysły pozwalają nam doświadczyć bezpośrednio tylko *rzeczy równych* (na przykład dwu równych sobie kawałków drewna) nie zaś *równości samej* (jakikolwiek byłoby jej ontologiczne usytuowanie). Tego typu „przedmioty”, jak już wiemy, muszą być zasadniczo czymś innym niż konkretne i zmienne, zamieszkujące *physis* rzeczy, których dotyczą zmysły. Skoro więc z jednej strony rozumiemy znaczenie pojęcia „równości”, a z drugiej strony możemy doświadczać (jako istoty zmysłowe) tylko rzeczy równych, to wiedza o *równo-*

<sup>12</sup> Zdaniem N. Gulley’a („Plato’s theory of recollection”, *The Classical Quarterly* 4 (1954) 3/4) podkreślenie w ramach teorii anamnezy, wyłożonej w *Fedonie*, roli doświadczenia zmysłowego w procesie poznania idei jest sprzeczne z tym, co Platon mówi o zmysłach i zmysłowych obrazach zarówno w *Fedonie*, jak i w innych dialogach (ibid., s. 194). Gulley twierdzi bowiem, że Platon zakłada tu bezpośrednie przejście od świata zmysłowego do inteligibilnego (*an immediate transition from the sensible to the intelligible world* – ibid., s. 197), tak jakby Platon twierdził, że zmysłowe postrzeżenie rzeczy równych bezpośrednio i automatycznie wiedzie do poznania równości samej, co oczywiście stałoby w sprzeczności z platońską, krytyczną oceną poznania zmysłowego jako nieprecyzyjnego, mylącego *etc.* (ibid., s. 198). Jeśli bowiem idea miałaby w ten sposób, bezpośrednio „prześwitywać” w zmysłowym obrazie, to niemożliwe byłoby wydawanie fałszywych sądów. Dlaczego Platon tak tu rzekomo pობłdzi? Zdaniem Gulley’a nie zdawał on sobie jeszcze w pełni sprawy z implikacji swojej, świeżo opracowanej teorii (ibid., s. 199). Pomijając wszystko inne, podawanie tego rodzaju „wyjaśnienia”, odwołującego się do wewnętrznych stanów świadomości Platona, jest doprawdy czymś zadziwiającym, jako że jest ono nefalsyfikowalne i nie ma w związku z tym dosłownie żadnej wartości merytorycznej. Błąd Gulley’a polega na tym, że zakłada on, iż w *Fedonie* rzeczywiście zawarte jest twierdzenie o możliwości bezpośredniego przejścia od poznania zmysłowego do inteligibilnego. Bowiem Platon, jak zobaczymy, dlatego właśnie ucieka się do pojęcia anamnezy, aby bezpośrednio ową wykluczyć. Por. również D. Scott, „Platonic anamnesis revisited”, *The Classical Quarterly* 37 (1987) 2, s. 346 nn. Scott stawia tezę, że platońska teoria anamnezy tym różni się od innych (w większości nowożytnych) teorii wiedzy wrodzonej, że u Platona nie urzeczywistnia się ona automatycznie i łatwo, ale że jego *anamnesis is concerned only with the attainment of hard philosophical knowledge, which most of us never reach* (ibid., s. 346).

ści samej musi być w jakiś inny sposób „poprzedzona” (uwarunkowana) przez zmysły czyli doświadczenie. Wiedza ta, nie mogąc być bezpośrednim owocem doświadczenia, musi wynikać pośrednio ze zmysłowego spostrzeżenia rzeczy równych:

od tych – powiada – rzeczy równych [...] twoja wiedza o równości pochodzi i z nich ją twoja myśl wzięła (74c).

Owe rzeczy równe i równość sama to z całą pewnością nie jest to samo (74c).

– Czy kamienie równe i kawałki drewna [...] nie wydają się raz równe, a raz nie?

– Tak jest.

– No cóż; a równości same, bywa, żeby ci się nierównymi wydawały? Albo równość nierównością?

– Nigdy przecież, Sokratesie (74b).<sup>13</sup>

Jest to zatem różnica przepastna, o fundamentalnym, ontologicznym znaczeniu. Mianowicie, dwa kawałki drewna mogą się wydawać raz równe, a raz nie, dlatego, że są przynależnymi do świata *physis*, zmiennymi, czyli powstającymi i ginącymi konkretnymi, które nawet jeśli w pewnym przeciągu czasu wydają się nie zmieniać, to mogą jawić się różnie z różnych perspektyw. W przeciwieństwie do tego bezwzględna równość równości samej oznacza, że jest to „przedmiot” nie należący do świata *physis*, do świata zmieniającego się konkretnu. Nie jest więc stającą się konkretnością, ale trwającą (będącą) „ogólnością”, która nie mieści się w przestrzeni życia (obowiązywania różnicy żywe-martwe *vel* istniejące-unieście), jest więc czymś „ponad-żyjącym” („ponad-istniejącym”). Jako taka właśnie, czyli jako nie-*vel* meta-fizyczna, równość sama i każdy tego rodzaju „przedmiot” jest czymś, czego nie można doświadczyć.

<sup>13</sup> Jest to jeden z najbardziej kłopotliwych i najczęściej komentowanych fragmentów *Fedona*. Zamiast bowiem elementarnej różnicy pomiędzy „rzeczami równymi” i „równością samą” [αὐτὸ τὸ ἴσον], pojawiają się tu jeszcze dwie formy: „równość” i przede wszystkim szalenie kłopotliwa forma liczby mnogiej „równości same” [αὐτὰ τὰ ἴσα]. Osobiście sądzę, że jeśli użycie tego ostatniego terminu nie było przypadkowe, to może ono zwracać uwagę na to, że w odniesieniu do tego, co ogólne (ponadindywidualne) różnica pomiędzy jednością a wielością traci znaczenie. Wszystko jedno więc, czy używamy terminu „równość sama”, czy „równości same”. Kwestią tą bliżej nie zamierzam się tu zajmować, poziom jej skomplikowania wydaje mi się bowiem znacznie przekraczać jej rangę. Zainteresowanych odsyłam do prac R. Legutki (Platon, *Fedon...* op. cit., s. 115 nn), oraz A. Teffeteller Dale („αὐτὰ τὰ ἴσα, *Phaedo* 74C1: A Philological Perspective”, *The American Journal of Philology* 108 (1987) 2, s. 384 nn), które dobrze zdają sprawę ze stanu dyskusji na ten temat.

Mamy więc taką oto sytuację: Z jednej strony, wiedza na temat równości musi być zapośredniczona przez zmysłowe doświadczenie rzeczy równych. Z drugiej strony, wiedza ta w żaden sposób, ze względu na opisaną ontologiczną różnicę, nie może z ich obserwacji pochodzić. *A skądżeśmy wzięli wiedzę o tym? Chyba nie z tych rzeczy, o którychcheśmy w tej chwili, teraz mówili; nie kawałki drewna czy kamienie, czy co tam innego oglądając równego, z nicheśmy sobie myśl o tamtym utworzyli, bo ono inne jest od tych rzeczy? [...] Tak jest* (74b). Właśnie aby uporać z owym paradoksem i uniknąć sprzeczności, odwołuje się Platon do pojęcia „przypomnienie”. Pozwala ono uzgodnić następujące fakty:

- a) dostępna jest dla człowieka wiedza<sup>14</sup> na temat równości samej,
- b) wiedza ta nie jest w człowieku zawsze aktualna, ale człowiek ją dopiero w pewnym momencie „nabywa”,
- c) nie może ona zostać wydobyta z doświadczenia zmysłowego rzeczy równych,
- d) aktywuje się ona jednak każdorazowo dzięki owemu doświadczeniu; nie wypływa z niego, ale jest nim jakoś „uruchamiana”.

Skoro wiedza o równości nie może pochodzić („przychodzić”) z zewnątrz człowieka, czyli poprzez zmysły, to musi być już ona jakoś obecna „wewnątrz człowieka”. Skoro zaś jest ona nabywana, a nie od razu aktualna – dopiero bowiem zetknięcie z rzeczami równymi, obecnymi w świecie *physis* pozwala owej wiedzy się ujawnić – jej aktywacja musi być re-aktywacją „zapomnianego”.

Jeśli więc [...] posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy [...], to czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy (75e).

<sup>14</sup> Termin „wiedza” jest tu problematyczny. Chodzi raczej o swego rodzaju przedrozumienie, które dopiero może (ma) stać się wiedzą. Poznający zmysłowo człowiek odnosi się do tego, co zmysłowo poznaje, już zawsze w horyzoncie rozumienia niezmysłowych idei (które wszelako nie jest wiedzą!) i dzięki temu już na poziomie zmysłowego poznania potrafi postrzegać coś niezmysłowego – np. że dwie rzeczy są „takie same” – czyli rozumieć pewne relacje i struktury, które same w sobie nie są bezpośrednio postrzegalne zmysłowo (por. N. Gulley’a, „Plato’s theory...” op. cit., s. 199). Wszelako poznanie idei (wiedza o nich) pośrednio zależne jest od poznania zmysłowego, albowiem możliwe jest tylko jako eksplikacja owego – już zawsze posiadanego przez człowieka i dającego o sobie znać *tylko* w poznaniu zmysłowym – przedrozumienia.

5. Należy podkreślić ogromną intelektualną powściągliwość, a jednocześnie finezję Platona, która ujawnia się w jego teorii anamnezy. Przecież mógłby on powiedzieć „po prostu”, że człowiek (jego dusza) ma oprócz oczu zmysłów, otwartych na *physis*ową konkretność, owo przesławne „oko intelektu”, które zdolne jest postrzegać prawdziwy byt. A jeśli nie otwiera się ono na niego, to jest tak tylko dlatego, że jest, niczym szlamem, zanieczyszczony obrazami, przychodzącymi przez zmysły. Oczywiście, perspektywa ta obecna jest u Platona i odgrywa ogromną rolę również w samym *Fedonie*. Jeśli jednak towarzyszy jej koncepcja anamnezy i jest dla Platona równie istotnym opisem „nabywania” wiedzy o „przedmiotach ogólnych”, to musi to oznaczać, że sens owego „duchowego widzenia” wymyka się prostym analogiom z postrzeganiem zmysłowym.<sup>15</sup> Zaś „ogólnych przedmiotów” nie można rozumieć jako „wyższego rodzaju bytu”, znajdującego się w jakimś wyższym, doskonalszym świecie i tylko sporadycznie prześwitującego (odbijającego się) w świecie *physis*. Ich ontologiczna inność musi być zupełnie innego rodzaju.

Powściągliwość i trzeźwość Platona ujawnia się tu w ten sposób, że dzięki koncepcji anamnezy pozostaje on wierny temu, że człowiek jako mieszkaniec *physis* nie może postrzegać (tj. poznawać na zewnątrz siebie) nic prócz tego, co jest tak jak on konkretne.

Jego finezyjność ujawnia się natomiast w następującej konstatacji: Jeśli poznanie człowieka ma na zasadzie „przypomnienia” dotyczyć równości samej, to nie może to być „przypomnienie” czegoś, co było kiedykolwiek zmysłowo postrzeżone. Jest to bowiem „przypomnienie” czegoś, co jest „uprzednie” wobec każdego doświadczenia, czyli zmysłowego poznania: ...*zanimieśmy zaczęli widzieć i słyszeć, i inne czynić*

<sup>15</sup> W tym sensie „teoria anamnezy” jest istotnym doprecyzowaniem tego zasadniczego w dziele Platona opisu poznania „przedmiotów ogólnych” jako „oczyszczenia duszy” – oka intelektu – z zanieczyszczenia „ciałem” („zmysłami”). Warto przywołać w tym kontekście rozważania K. Dorter’a („Equality...” op. cit.), który nie ma wątpliwości, że mimo ewidentnych różnic ...*the doctrine of recollection would take on a close resemblance to that of purification* (ibid., s. 212). Choć Dorter skłania się do tego, że w myśli Platona (również w *Fedonie*) „teoria anamnezy” ma rolę pomocniczą względem „teorii oczyszczenia”, to jednak przeprowadzone badania zmuszają go do tego, aby relację owej zależności jeśli nie odwrócić, to przynajmniej „zrównoważyć”. *Thus, it may be more accurate to suggest not that recollection is a metaphorical version of purification, but that both doctrines are intended only as approximations* (ibid., s. 218), mianowicie jako przybliżenia tego, co nigdy adekwatnie nie zostanie nazwane.

*spospostrzeżenia, musieliśmy gdzieś byli zachwycić wiedzę o równości samej i poznać, czym ona jest* (75b). Nie jest to bowiem „przypomnienie” czegoś, co mogłoby „znaleźć się” i „pomieścić się” w człowieku jako skończonym, *physis*owym indywiduum. Chodzi tu o „przypomnienie” poznania, które nigdy w człowieku jako konkrezie pośród konkretów nie zagościło i nie zagości. Jest to więc „przypomnienie” poznania „uprzedniego” wobec samego człowieka jako egzystującego indywiduum,<sup>16</sup> czyli „powrót” do poznania „sprzed urodzenia” w najmocniejszym tego słowa sensie. A mianowicie, w ogóle spoza sfery narodzin – rodzenia się i umierania *vel* powstawania i ginięcia – którą jest *physis*. Anamneza jest więc „powrotem” nie do poznania z czasu (z życia) sprzed narodzin, ale do poznania sprzed czasu i życia w ogóle: *A nieprawdaż, że po urodzeniu zaraz widzieliśmy i słyszeli, i posiadaliśmy inne spostrzeżenia? [...] Więc trzeba było, powiemy, przedtem kiedyś posiść wiedzę o tym, co równe? Więc może chyba przed urodzeniem musieliśmy ją posiść? – Zdaje się* (75b-c).

To właśnie radykalność owego nie-*physis*owego „przed” jest tym, co najczęściej wymyka się różnorakim próbom interpretacji myśli Platona. Co zresztą po raz pierwszy wymyka się już w tekście dialogu Kebesowi i Simiaszowi. Reasumując tę część artykułu: Jeśli człowiek może posiść wiedzę o tym, co nie przynależy do świata *physis*, to może to zrobić nie jako *physis*owa istota, czyli „jednostka ludzka”, ale jako „podmiot ogólny”, którym „był” on (jego dusza jako zasada intelektualnego poznania), *kiedy go jeszcze nie było* – by użyć paradoksalnego stwierdzenia Mistrza Eckharta (*Kazanie 52*). Człowiek może to zatem osiągnąć tylko jako czysta „ogólność” rozumu, który nie jest czymś tak, jak konkret, odrębnym; który nie może więc nic poznawać

<sup>16</sup> Spośród znanych mi, współczesnych komentatorów zwraca na to uwagę jedynie Dorter, który słusznie podkreśla kluczową rolę, jaką odgrywa w tej partii *Fedona* (76c-d) ...*distinction between „us” and „our souls”*. „*We*” are said to come to be [...] *whereas „our souls” are spoken of as pre-existent. This is representative of the overall position of the Phaedo [...] that the self, the human nature that we are individually, is not the soul, but the composite of soul and body [...]. Thus, to prove that our souls are immortal would not be equivalent to proving that „we” are immortal* (Dorter, „Equality...”, op. cit., s. 211). Jakkolwiek język Dortera pozostaje przesadnie uwikłany w metafizykę duszy, zauważa on rzecz istotną. Mianowicie, że preegzystencja duszy to nie fakt indywidualnego życia przed życiem ludzkiego „ja” (indywidualnej sobości), ale to obecność w nim („za jego życia”) tego, co wykracza poza sferę indywidualności, co Dorter nazywa eufemistycznie *a pre-empirical factor in our knowledge* (ibid, s. 210), a co stanowi żywioł zupełnie „obcy” owej sferze.

na zewnątrz swych wyodrębnionych granic, gdyż ich nie posiada. Co z kolei rzuca światło na ontologiczny status „przedmiotów ogólnych”, które jawią się oto jako noematy owej czystej, „ogólnej” myśli, a więc jako wyłaniające się w niej (konstytuujące ją?) sensory, które są o tyle obecnymi „od zawsze” w człowieku znaczeniami pojęć ogólnych, o ile człowiek „już zawsze” w owej „ogólności” rozumu uczestniczy.

Na marginesie. Doskonale rozumiał to, niedoceniany w tej roli, uczeń i interpretator Platona, Schopenhauer. Zacytuję instruktywny, doskonale komentujący i podsumowujący nasze wywody, fragment:

*W czystym, niezmaconym poznaniu nie chwytałibyśmy faktycznie [...] pojedynczych rzeczy ani zdarzeń, ani zmiany, ani wielości, lecz tylko [Platońskie – P.A.] idee, tylko szczeble uprzedmiotowienia owej woli, prawdziwej rzeczy samej w sobie, i wobec tego świat nasz byłby nunc stans, gdybyśmy jako podmioty<sup>17</sup> poznania nie byli równocześnie jednostkami, tj. gdyby nasza naoczność nie była zapośredniczona przez nasze ciało, od którego doznań wychodzi, i które samo jest tylko konkretnym chceniem, przedmiotowością woli, a więc przedmiotem pośród przedmiotów [...].*

*Ponieważ jako jednostki nie mamy innego poznania [...], zatem jest rzeczą pewną, że jeśli możliwe, byśmy wzniesli się od poznania poszczególnych rzeczy, do poznania idei, coś podobnego może nastąpić tylko dzięki temu, iż w podmiocie zachodzi zmiana, która odpowiada owej ogromnej rodzajowej przemianie w całym przedmiocie i jest do niej analogiczna, dzięki czemu podmiot, poznając ideę, nie jest jednostkowy.<sup>18</sup>*

Krótki komentarz: Schopenhauerowski świat przedmiotowości woli (woli jako przedstawienia) to nic innego niż świat, po grecku pojętej, *physis*. Wola to *zoe* („czyste” życie), a jej uprzedmiotowienia to wielorakie *bios* (życie „uformowane”, czyli żyjące, konkretne istoty). Podobnie jak w archaicznym, greckim światobrazie wszystko żyje, tak u Schopenhauera wszystko naznaczone jest ślepym pędem woli, również to, co arbitralnie uznajemy dziś za „nieożywione”. Człowiek jest tutaj jednym z uprzedmiotowień woli, podobnie jak w greckim pierwowzorze jest on *biosową* postacią bezpostaciowej *zoe*. Dlatego jest on konkretny, jednostkowy: przedmiot wśród przedmiotów, *bios* pośród

<sup>17</sup> Tłumaczenie poprawione, zgodnie z oryginałem zamiast „przedmioty” jak tłumaczy Garewicz, powinno być „podmioty” (*Subjekt*), (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, red. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, s. 207).

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przekł. J. Garewicz, t. I, Warszawa: PWN 1994, s. 280 n.



innych *bios*. I takie też jest jego poznanie: konkretne, „zmysłowe”. Jeśli więc ten ludzki podmiot ma poznać to, co Platon zowie ideami, a co Schopenhauer uznaje za „czyste” (a więc ogólne) odzwierciedlenia woli (*zoe*), musi on się uogólnić, musi przekroczyć swą indywidualną przedmiotowość (siebie jako *bios*), która jest podmiotem konkretnych postrzeżeń i stać się podmiotem ogólnym, ponadindywidualnym. Musi on jako owa indywidualna przedmiotowość (jako *bios*) *de facto* „zniknąć”. Musi „przestać być” człowiekiem.

Skoro wgląd ów nie może się dokonać tak długo, jak jego podmiotem ma być jedno z uprzedmiotowień „ślepej” woli życia, musi nim być coś, co ową „ślepotę” przekracza. A że nie może być to żadne *bios*, musi być to sama *zoe*, która jako taki, przekraczający swą indywidualność, „człowiek” wznosi się ponad swą „ślepotę”, osiągając ogląd siebie w swoich źródłowych „wyglądach”, czyli właśnie „ideach”. Czy mogłoby się to jednak dokonać, gdyby człowiek („jego” dusza) już zawsze nie był w owej ogólności zakorzeniony, gdyby już poza swoją konkretność-cielesność nie wystawał? Dlatego właśnie Platon mówi o „przypomnieniu”. Ale jeśli tak, to na przekór Schopenhauerowi *zoe*, w której zakorzeniony jest człowiek, nie jest zupełnie „ślepą” wolą, która dopiero może dostąpić zbawiającego ją (czyli wygaszającego i uciuszającego jej dziką żądzę) widzenia, ale już zawsze jest widzeniem, które wszelako dzieje się nie jako czysty, bezpośredni ogląd, ale jako *logos*, jako dialektyczne dochodzenie do oglądu w ruchu od pierwotnego ukrycia (mroku) do ujawnienia (światła).

6. Posumowanie artykułu. Ów bezgraniczny, niemieszczący się w przestrzeni skończonego istnienia rozum, czyli ponadindywidualny „podmiot poznania”, do którego w źródłowy sposób odniesiona jest ludzka, skończona istota, z którym wszelako jej skończoność zupełnie niemożliwa jest do pogodzenia, jest czystą widzialnością i jawnością „przedmiotów ogólnych”. One same zaś w związku z tym nie są czymś, co dopiero wtórnie może się jawić, ale co dzieje się tylko jako samojawność i samowidzialność. Myślane „same w sobie”, mogą być one zatem co najwyżej ujęte jako „momenty” owej apofantycznej struktury „ogólnego” rozumu. Rozum ów, „ukryty” na dnie ludzkiej egzystencji może aktywować się „w człowieku” (tym samym przekraczając go jako takiego) tylko na zasadzie „przypomnienia”, czyli cofnięcia się jednostki poza własną jednostkowość ku jego źródłowości. Rozum ów zatem, jako widzialność „przedmiotów ogólnych” nie może być interpretowa-



ny jako oko metafizycznie ujętej duszy, widzące „przedmioty ogólne”. Widzenie ich (wiedza ich dotycząca) nie jest i nie może być zatem aktem, spełnianym przez wiecznie żyjącą, indywidualną substancję, która, analogicznie do ciała, wchłaniałaby z zewnątrz siebie „wonie”, „widoki”, „dźwięki” i „smaki”, tyle że „wolne od materii”, „eteryczne”, „uogólnione”, „ponadzmysłowe”, „inteligibilne”.

Platońska anamneza nie oznacza więc – jak podpowiada dosłowna adaptacja codziennego, zdroworozsądkowo ujętego zjawiska „przypomnienia” – powrotu do doświadczenia, które stało się udziałem jednostkowego, nieśmiertelnego „podmiotu” przed jego życiem w ciele. Ale to przedziewanie się do czystej ogólności wiedzy (rozumu) czyli do inteligibilnej widzialności *vel* jawności dopełniającej się poza sferą *physis*. Dlatego jawność ta aktywuje się „w ludzkim życiu” o tyle, o ile człowiek zatracą się jako „indywidualny podmiot”, czyli jako jednostka, zdolna do poznania i działania. A zatem podmiotem (możliwością, którą trzeba aktywować) owej wiedzy może być tylko to „w człowieku”, co jest „nie-ludzkie”. To „coś” Platon nazywa właśnie „duszą”, która jako taka nie jest i nie może być czymś jednostkowym. „Dusza przed narodzeniem” to zatem bycie poza kołowrotem narodzin, poza skończonym istnieniem. Nie „coś”, co znajduje się w jakimś uprzednim czasie, ale taki przed-czas (a więc nie-czas), który jest zaprzeczeniem wszelkiej konkretności i zmienności.

Więc czy nie tak jest – powiada – Simiaszu: jeśli istnieje to, o czym trąbimy wciąż, to piękno i dobro, i cała tego rodzaju rzeczywistość, i my do niej odnosimy wszystkie dane naszych spostrzeżeń zmysłowych jako do czegoś, co istniało wcześniej i odnajdujemy w niej to, że była naszą, i porównujemy z nią te rzeczy tutaj, to koniecznie musi i nasza dusza być, tak samo jak owa rzeczywistość, jeszcze zanim się na świat przyszli [πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς] (76d-e).

Chodzi więc o taką „przednarodzeniową” uprzedniość duszy (uprzedzającą „nas”, czyli naszą indywidualność), która to uprzedniość jest tożsama z „uprzedniością” platońskich „przedmiotów ogólnych”. Powtarzam raz jeszcze, nie jest to żadną miarą wieczność, która ocalałaby duszę jako metafizyczną, indywidualną substancję.<sup>19</sup> Dusza „sprzed

<sup>19</sup> Choć więc Platon w samej „teorii anamnezy” odwołuje się *expressis verbis* do preegzystencji duszy w perspektywie czasowej, to jednak w sensie ścisłym chodzi mu o metaforyczne przybliżenie jej pokrewieństwa z ideami. Podobnie K. Dorter („Equality...”, op. cit.), powołując się na Frutigera, twierdzi, że teoria anamnezy to ...a „genetic myth” – a myth depicting a temporal genesis of something that is in fact ungenerated (ibid., s. 215); a dokładnie a genetic myth depicting the relationship

narodzenia” jest tu ich widzialnością i samojawnością, ich „odwiecznym” rozbłyskiem w „widzeniu bez widzącego”.

Anamneza ma tu więc sens uobecnienia tego, co „wiecznie jest” (a więc nie może się „zacząć”, może tylko „powracać”) jako rozum, czyli intelligibilna, ponadindywidualna widzialność *vel* jawność, a co wraz z *logosową* (dialektyczną) ekstazą człowieka, a dokładnie jako ona, zajmuje jego jednostkowe „pustoszejące miejsce”. W ten sposób owo uobecnianie się (zjawianie się) owej czystej widzialności w miejsce zanikającego ludzkiego istnienia okazuje się samą „jego” (człowieka) duszą, gdy wyzwolona zostaje ona z wszelkiej jego „jegości” – z bycia duszą, która „jego” ożywia i kształtuje.

Nie powinno przy tym umknąć naszej uwadze (a jest to szerzej rozwinięte przez Platona w dalszych partiach dialogu, wykracza więc już po części poza ramy tego artykułu), że dusza jako owa czysta widzialność i pełna transparencja „idei”, może być za życia człowieka tylko wytrwale „przypominana” („rozbudzana” i „wybudzana”), nie może być zaś w pełni aktualnym „pomnieniem”.<sup>20</sup> A więc dusza tak pojęta (jako transparentna jawność „idei” *vel* ich „pomnienie”) to „coś” regulatywnego i wirtualnego w życiu człowieka, czyli „coś”, co paradoksalnie staje się, nie zaś jest. Ruchem tego stawania się duszy jest właśnie anamneza, czyli „powracanie” (przedzieranie się) poprzez zmysłowe doświadczenie (ale i dzięki niemu, bo to w nim po raz pierwszy owa czysta widzialność śladowo rozbłyskuje, tj. „przypomina o so-

*between the embodied soul and the forms* (ibid., s. 217). Jak rozumiem, sens tego zabiegu byłby głównie paideiczny, tworzyłby bowiem bardzo intrygującą *metaphor of the presence in us of the pre-empirical, and of the consequence that, since we are thus in contact with what is eternally true, a measure of immortality attaches to us* (ibid., s. 217 n). I tym razem jednak doprawdy wnikliwie i twórczo myślący Dorter nie stawia kropki nad „i”, pomijając paradoks, że w nas jako „nas” (jako indywidualnych „ja”) owa obecność jest niemożliwa.

<sup>20</sup> Na swój sposób zbliża się do takiego ujęcia I.N. Robins („Recollection and Self-Understanding in the *Phaedo*”, *The Classical Quarterly* 47 (1997) 2, s. 438 nn), który kładzie akcent na to, że „argument z anamnezy” zostaje rozwinięty przez Sokratesa na prośbę Simiasza, chcącego osobiście przeżyć tego rodzaju przypomnienie (73b). Rozważania Sokratesa byłyby więc próbą wprowadzenia Simiasza w ruch anamnezy, czyli samodzielnego „przypominania sobie”, które jest ciągłym zmierzaniem do samodzielnego, wciąż lepszego niż zastane, rozumienia idei, a więc do walki o coraz pełniejsze pokrewieństwo duszy z nimi. W tym sensie ścieżka anamnezy to sama kwintesencja filozofowania jako nigdy nie kończącego się trwania w zapytywaniu i oczyszczaniu duszy z ciała (ibid., s. 450 n).

bie”) ku owej nieprzynależącej do świata *physis*, ale przecież w tajemniczy sposób z nim splecionej, widzialności samej.<sup>21</sup> Sama ta widzialność nie wydarza się zatem jako pełna transparencja *vel* jako absolutna obecność, ale jako przedzieranie się poprzez półmrok świata, ku źródłu światła, które go przenika, wydobywając z absolutnego mroku. Dlatego sądzę, że anamneza *vel* dialektyka jako proces dziania się duszy, czyli jako nastawanie czystej jawności ma tu strukturę *a-letheia*. Jest ruchem *logosu*, który rozgrywa się jako nieskończony ruch pomiędzy czystą widzialnością rozumu a światem *physis*. Ten ruch zaś jako dynamika duszy jest świadectwem przedziwnej jedności obu tych radykalnie od siebie różnych sfer, co wyklucza aby rozum ów charakteryzował się pozaświatową transcendencją.

Dlatego właśnie teoria anamnezy jest jednym z najgenialniejszych świadectw niemetafizyczności myślenia Platona. Droga metafizyki duszy, po raz pierwszy w jego myśleniu otwarta, zostaje tu radykalnie przekroczona. W ten sposób filozofia staje się, począwszy od Platona, ciągłym zmaganiem się i ciągłym przewyciężaniem metafizycznej perspektywy, która wdziera się w myślenie. Filozofia staje się w ten sposób sobą, czyli umiłowaniem mądrości, zaprzeczającej naiwne przeczucia i nadzieje człowieka, marzącego o indywidualnym życiu na wieki. Przeczucia i nadzieje, będące właściwym źródłem metafizycznej perspektywy myślenia o duszy. Z jednej strony więc tekst Platona wzmacnia niepomiarne metafizyczne lęki. Demaskuje to sam Sokrates:

*boicie się tak jak dzieci, aby duszy naprawdę wiatr nie porozdmuchiwał na wszystkie strony i nie rozprószył, jak będzie z ciała wychodziła; tym bardziej, jeżeli ktoś będzie umierał nie podczas ciszy, ale gdzieś na wielkim wietrze (77d-e).*

Z drugiej strony jednak Platon, jeśli się go uważnie czyta, jest najlepszym na lęki te lekarstwem.

Piotr Augustyniak

<sup>21</sup> Anamneza tak pojęta to nic innego niż dialektyka. Już nie „przypomnienie” przez jednostkową substancję uprzednio (przed narodzeniem, ale za życia) posiadanej wiedzy, ale myślowy trans, w którym „indywidualny podmiot” myślenia ztraca się i znika, stając się samym ruchem *logosu* i o tyle tylko (jako taki) „ogólnym podmiotem”. W tym i tylko w tym sensie skłonny jestem powtórzyć za Ebртом, że wnioskiem płynącym z *Fedona* jest: *Treibt Dialektik!* (Idem, *Sokrates als Pythagoreer...*, op. cit., s. 93).